Διεύθυνση και
επιστημονική επιμέλεια:

ΜΕΛΙΝΑ Γ. ΜΟΥΖΑΛΑ



Αρχαία Φιλοσοφικά Θέματα στην Πατερική και Βυζαντινή Φιλοσοφία

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΑΡΧΑΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ
ΣΤΗΝ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΜΕΛΙΝΑ Γ. ΜΟΥΖΑΛΑ
Διεύθυνση και Επιστημονική Επιμέλεια

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ
ΑΘΗΝΑ 2023

Κωνσταντίνος Γ. Αθανασόπουλος*

Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ *ΑΠΟΔΕΙΞΙΣ* ΚΑΙ ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟ ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΠΑΛΑΜΑ: ΜΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΣΕ ΔΥΟ ΠΑΡΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ[1]

1. Η Απόδειξη στον Αριστοτέλη. Τα συναφή προβλήματα

Θα ξεκινήσουμε με τη συζήτηση της Αποδείξεως σε μερικά από τα κύρια έργα του Αριστοτέλη: *Αναλυτικών Υστέρων*, *Αναλυτικών Προτέρων*, *Μετά τα Φυσικά*, *Περί ζώων γενέσεως* και *Περί ψυχής*. Μελετώντας το έργο του Αριστοτέλη *Αναλυτικών Υστέρων*, θα δούμε ότι ο Αριστοτέλης αρχίζει την πραγμάτευση του θέματός του, τονίζοντας ότι όλη η μάθηση και όλη η διδασκαλία για κάτι προέρχεται από τη γνώση που ήδη έχουμε, και εδώ συμπεριλαμβάνονται και όλες οι επιστήμες (και τα μαθηματικά). Κατόπιν προσπαθεί να σκιαγραφήσει μια περισσότερο ελκυστική και λεπτομερέστερη περιγραφή του πώς αποκτούμε τη γνώση, ειδικά τη βεβαία γνώση για τον κόσμο και τις μαθηματικές ιδιότητές του. Ο Αριστοτέλης ορίζει την Απόδειξη ως μια διαδικασία διά μέσου της οποίας αποκτούμε νέα γνώση (επιστήμη) με βάση τα πράγματα που ήδη γνωρίζουμε: α) γεγονότα, β) έννοιες (δηλαδή τι σημαίνει ένα γεγονός) ή γ) και τα δύο (71b-72b). Στην Απόδειξη,

---

*Εντεταλμένος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Ανοικτό Πανεπιστήμιο της Μεγ. Βρετανίας (UK).

1. Έχω επεξεργαστεί αρκετά από τα θέματα που συζητώ εδώ σε κείμενό μου στην Αγγλική με τον τίτλο: Athanasopoulos, C. (2015), "Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology", *The Ways of Byzantine Philosophy*, ed. by Mikonja Knezevic USA: Sebastian Press, 361-374.

κατά τον Αριστοτέλη, προχωρούμε εκκινώντας από πράγματα που ήδη γνωρίζουμε ότι είναι αληθή, δηλαδή προχωρούμε διά της επαγωγής από αυτό που είναι αναγκαίο και το γνωρίζουμε. Αυτά που είναι αναγκαία και γνωρίζουμε πριν τη (νέα) γνώση είναι οι πρώτες γνώσεις για τα όντα, τις οποίες ο Αριστοτέλης ονομάζει *Αρχές*. Οι *Αρχές* (*Ἀρχαὶ*) είναι αναγκαία αληθείς, πρώτες, άμεσες (χρονικά) (*μη άλλη προτέρα*), περισσότερο γνώριμες σε μας (*γνωριμωτέρων*), και πρωτύτερες των συμπερασμάτων (πρέπει να είναι όχι μόνο πρωτύτερες μεταφυσικά αλλά και με βάση τη φύση, δηλαδή πρέπει να είναι περισσότερο γενικές και πιο απομακρυσμένες από την αίσθηση στην οποίαν κατ' αρχάς βασιζόμαστε για να γνωρίσουμε), και περισσότερο επεξηγηματικές του συμπεράσματος (*προτέρων και αιτίων του συμπεράσματος*, δηλαδή πρέπει να δίνουν έναν λόγο που απαντά στο ερώτημα ή που εξηγεί γιατί είναι αληθείς, διά μέσου του μεσαίου όρου που χρησιμοποιούμε για να συνδέσουμε τους άλλους δύο όρους). Η γνώση αυτού του συνδετικού μεσαίου όρου είναι, βασικά, αυτό που κερδίζουμε σε μια Απόδειξη (71b19-25). Επίσης, οι *Αρχές* σχετίζονται με τους γενικούς όρους (δηλαδή τα καθόλου, βλ. 73a-74a και 85b24). Είναι ξεκάθαρο ότι σε ένα τέτοιο μεταφυσικό και επιστημολογικό σύστημα δεν μπορεί να υπάρξει μια τυπική ή κυρίως απόδειξη των συμβεβηκότων (πράγματα που είναι φθαρτά και συγκυριακά ή που συνδέονται με άλλα πράγματα διά σχέσεων που δεν ισχύουν σε όλες τις περιπτώσεις, βλ. 74b-75b). Είναι επίσης ξεκάθαρο ότι σε ένα τέτοιο σύστημα υπάρχει μια εσωτερική δυσκολία να γνωρίζει κάποιος αν όντως γνωρίζει κάτι με αποδεικτικό τρόπο ή όχι (αυτό εξαρτάται από τη γνώση που έχει κάποιος πριν από τη χρήση της Αποδείξεως και από τα πράγματα στα οποία βασίζεται η Απόδειξη, τα οποία πρέπει να είναι αναγκαία και όχι να βασίζονται σε γνώση συμβεβηκότων, και πρέπει να θεωρηθούν –συχνά χωρίς καμμία αιτία– ως βέβαια και ασφαλή ως προς τη γνώση τους). Στο ίδιο έργο (100a3-9) ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι διά μέσου της αισθήσεως έχουμε μνήμη και διά μέσου πολλών ενθυμήσεων έχουμε εμπειρία. Έτσι, διά μέσου των πολλών εμπειριών ενός πράγματος που έχουμε, μπορούμε να αποκτήσουμε το καθόλου που σχετίζεται με αυτό, και διά μέσου του καθόλου, την *αρχή* την οποία πρόκειται να χρησιμοποιήσουμε στην Απόδειξη. Αν και ο Αριστοτέλης (στο ίδιο έργο, 99b39-100a2) υποστηρίζει ότι πολλά ζώα έχουν αυτή την ικανότητα (να έχουν αίσθηση και μνήμη πραγμάτων), η κατανόηση, και ...τομένως και η εμπειρία, ειδικά στη μορφή που μπορεί να χρησιμοποιηθεί την παραγωγή των καθόλου (*υπόληψιν*), είναι περιορισμένη μόνο στους ...θρώπους. Αυτή η ικανότητα για κτήση της εμπειρίας, στη μορφή που είναι ...σιμη για τις καθόλου έννοιες, είναι που κάνει τους ανθρώπους να έχουν ...*κρισιν* και ελκύει τους ανθρώπους στην ενασχόληση με τη θεωρία και αισθητική (*Περί ζώων γενέσεως* 781b19-21).

Ίσως να μπορέσουμε να δούμε ξεκάθαρα τι ακριβώς έχει κατά νου ο Αριστοτέλης εδώ, αν σκεφτούμε πώς αντιμετωπίζει ένα ζώο ένας βιολόγος. Ας χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα ενός πάνθηρα. Θέλουμε να διαπιστώσουμε αν ο πάνθηρας είναι: (Α) ένα ζώο θερμόαιμο (Β) διά μέσου της Αποδείξεως (χωρίς να πιάσουμε έναν πάνθηρα και χωρίς να δούμε κατά αυτό τον τρόπο το αίμα του, διότι ίσως είναι πολύ σπάνιο είδος ζώου και είναι πολύ μακρυά από μας). Αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι να βρούμε αν οι πάνθηρες είναι θηλαστικά (Δ). Αν είναι, τότε μπορούμε να συμπεράνουμε με κάποια ασφάλεια ότι οι πάνθηρες είναι ζώα θερμόαιμα, διότι εκλαμβάνουμε ως αρχή ότι όλα τα θηλαστικά είναι ζώα θερμόαιμα, και αυτή η αρχή μας δίνει έναν λόγο για να δεχθούμε το (Β), αν δεχθούμε τη σύνδεση με το (Δ). Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η σύνδεση που μας δίνει το (Δ) είναι αναγκαία (κατά την ορολογία του Αριστοτέλη: ο μέσος συνδετικός όρος πρέπει να είναι αναγκαίος, βλ. *Αναλυτικών Υστέρων* 75a13). Διαφορετικά αυτή η σύνδεση δεν θα είναι καλή και η Απόδειξη θα αποτύχει.

Προβλήματα σχετικά με την Απόδειξη έχουν συζητηθεί από την αρχαιότητα (και σίγουρα ήταν γνωστά τόσο στον Βαρλαάμ όσο και στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά – θα συζητήσω αυτό το θέμα αργότερα σε αυτό το κείμενό μου). Ο ίδιος ο Αριστοτέλης διαπίστωσε μερικά από αυτά τα προβλήματα στο έργο του με τον τίτλο *Τοπικά*. Το πρώτο από αυτά τα προβλήματα έχει να κάνει με την αναγκαιότητα των ίδιων των Αρχών. Πώς αποκτούμε τη γνώση τους; Η ίδια η Απόδειξη, αν και υμνείται από τον Αριστοτέλη ως η πλέον σίγουρη μέθοδος αποκτήσεως γνώσεως, δεν μπορεί να μας δείξει τον τρόπο που αποκτούμε τις Αρχές, άρα πρέπει να τις έχουμε αποκτήσει με διαφορετικό τρόπο. Το δεύτερο πρόβλημα έχει να κάνει με την αναγκαιότητα του μέσου όρου. Σε πόσες και τι είδους αποδείξεις μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ο μέσος όρος είναι αναγκαίος; Κάποιοι ίσως ισχυριστούν ότι η αναγκαιότητα που είναι αποδεκτή εδώ είναι αδύνατη, γιατί δεν γνωρίζουμε όλες τις πιθανές περιπτώσεις όπου αυτή δεν υφίσταται. Άρα, ίσως να πρέπει να δεχθούμε ότι θα πρέπει να υπάρχει και ένας άλλος όρος (Γ), που θα είναι ένας μέσος (λογικά) όρος, αλλά δεν θα είναι αναγκαίος με έναν απόλυτο τρόπο. Όμως αυτός ο μέσος αλλά μη απόλυτα αναγκαίος όρος (Γ) τι ρόλο θα έχει; Πώς μπορούμε έτσι να υποστηρίξουμε ότι μπορεί να υπάρξει ένας τέτοιος μέσος όρος, που να μην είναι αναγκαίος (πράγμα που ο Αριστοτέλης θεωρεί ως απαραίτητη προϋπόθεση για τον ρόλο που η Απόδειξη οφείλει να έχει); Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι οι όποιες απαντήσεις σε αυτά τα δύο προβλήματα είναι αρκετά δύσκολες, διότι πρέπει να αντιμετωπίσουν ζητήματα όπως επιθέσεις από σκεπτικιστές, πάρα πολύ μακροσκελείς υποθέσεις και εξηγήσεις, και τελικά ατέρμονα κυκλικούς τρόπους αναστοχασμού (72b-73a).

Τελικά, ο Αριστοτέλης, για να επιλύσει αυτά τα προβλήματα, οφείλει να

δεχθεί κάποιας μορφής επιστημολογική θεμελίωση, και σήμερα αυτού του είδους η κίνηση είναι η πλέον ενδεδειγμένη απάντηση στον σκεπτικισμό. Αλλά αυτού του είδους η επιστημολογική θεμελίωση έχει περισσότερο έναν λειτουργικό ρόλο παρά έναν ουσιαστικό. Ο Αριστοτέλης αρνείται να δεχθεί κάποιου είδους ενόραση ή θέαση των ιδεών (όπως για παράδειγμα δεχόταν ο Πλάτων) και τονίζει ότι δεν μπορούμε να βρούμε τις Αρχές διά μέσου της Αποδείξεως από άλλα είδη γνώσεων που πιθανόν να έχουμε. Αντιθέτως, ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι βρίσκουμε τις Αρχές διά μέσου της επαγωγικής ενοράσεως (*επαγωγή*): αρχίζουμε από ορισμένες παρατηρήσεις και μετά διά μέσου της μνήμης και της εμπειρίας διαμορφώνουμε (διά της ενοράσεως) το καθόλου, το οποίο θα χρησιμοποιήσουμε ως Αρχή.

Αυτή η Αρχή για τον Αριστοτέλη μπορεί να είναι κάποιου είδους γνώση που μπορεί να τεθεί στη μορφή μιας προτάσεως (π.χ., στο επιχείρημα, [α] βλέπω ένα κοράκι και είναι μαύρο [β] θυμάμαι άλλα κοράκια, και ήταν μαύρα [γ] άρα, συμπεραίνω ότι *όλα τα κοράκια είναι μαύρα*, η τελευταία πρόταση, η [γ], είναι η αρχή την οποία θα χρησιμοποιήσω για μια Απόδειξη αργότερα). Επίσης, μπορεί να είναι μια ενορατικής μορφής διαπίστωση (π.χ., αναγνωρίζω ένα μαύρο πτηνό που πετά ως κοράκι, διότι έχω μνήμη και εμπειρία από άλλα τέτοια πτηνά που οι άνθρωποι ονομάζουν κοράκια). Αυτή τη διαπίστωση μετά μπορώ να τη χρησιμοποιήσω σε ορισμούς που αναλαμβάνουν στην Αριστοτελική επιστημολογία έναν βασικό ρόλο. Είναι σημαντικοί, αλλά όχι τόσο σημαντικοί όσο η Απόδειξη, ούτε τόσο σημαντικοί όσο στην επιστημολογία (γνωσιοθεωρία) του Πλάτωνα.[2] Στον Αριστοτέλη, η επαγωγή είναι η διαδικασία (ανάλογη με τα σημερινά επιχειρήματα της επαγωγής) στην οποίαν ο νους προχωρεί από επιμέρους παρατηρήσεις για να φτάσει στην Αρχή (αξίζει να σημειωθεί ότι ο *νους* δεν είναι ο *λόγος* εδώ, διότι υπάρχει διαφορά μεταξύ της συνολικής οντολογίας του νου, που περιλαμβάνει σαφώς περισσότερα του λόγου από την επιστημολογική-εργαλειακή χρήση του λόγου, ως εργαλείου αναζητήσεως της αληθείας· βλ. σχετικά Bowler 2000 και Cleary 1993), και αυτό είναι σημαντικό για να φτάσουμε στην επιστήμη (πραγματικά αληθινή γνώση· βλ. 99a-100b).

Στο σημείο αυτό μπορεί κάποιος να κάνει μια σύγκριση της επαγωγής στην επιστημολογία (αναφορικά με την υφή της ενορατικής διαδικασίας που απαιτείται) με την τέχνη ως προϊόν του καλλιτέχνη, αν και για τον Αριστοτέλη τα αποτελέσματα είναι διαφορετικά. Στην επιστημολογική επαγωγή φτάνουμε στην επίλυση του προβλήματος και στο καθόλου διά της ενορατικής λειτουργίας του νου, ενώ ο καλλιτέχνης δημιουργεί ένα έργο τέχνης

---

2. Ο Αριστοτέλης είχε διατυπώσει μια εξειδικευμένη κριτική για τον επιστημολογικό ρόλο των ορισμών στη γνωσιοθεωρία του Πλάτωνα· βλ. *Αναλυτικά Ύστερα* II, 3-10.

το οποίο είναι μοναδικό και, άρα, δεν μπορεί να γενικευθεί ούτε να θεωρηθεί ως αναγκαίο.[3]

Άρα, μπορεί να ισχυριστεί κάποιος ότι ο Αριστοτέλης έχει επιλύσει τα προβλήματα που σχετίζονται με την Απόδειξη διά μέσου της επαγωγής και της ορθής χρήσεως του νου; Φαίνεται ότι, μολονότι έχει βελτιώσει την επιστημολογία του Πλάτωνα (που βασιζόταν κυρίως στους ορισμούς), με το να αποδεχθεί ότι η Απόδειξη μαζί με τους ορισμούς μπορούν να δώσουν τη βεβαία γνώση, ο Αριστοτέλης έχει επιλύσει τα προβλήματα που είχε να αντιμετωπίσει ο Πλάτωνας μόνον εν μέρει. Χρησιμοποιώντας μόνο μια λειτουργικής μορφής και όχι μια ουσιαστικής μορφής θεμελίωση της γνώσεως (όπως έκανε ο Πλάτωνας με τις ιδέες), θα όφειλε να μας δείξει πώς θα αναγνωρίσουμε μια Αρχή ως αναγκαία σε σχέση με τη σχετική γνώση, και επίσης ότι σχετίζεται με αναγκαίο τρόπο με αυτήν ή εκείνη την έννοια.[4] Επιπλέον, θα όφειλε να απαντήσει με ικανοποιητικό τρόπο στο ερώτημα πώς αναγνωρίζουμε κάτι ως καθόλου. Αν και ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι μερικές φορές οι ενοράσεις είναι ασφαλείς και σίγουρες, οι σκεπτικοί φιλόσοφοι (ακόμα και της αρχαίας εποχής) συχνά αμφισβητούν αλήθειες που μερικοί τις θεωρούν βέβαιες (και έχουν από την αρχαία εποχή αναπτύξει συγκεκριμένη επιχειρηματολογία εναντίον τους). Τελικά, θα όφειλε να αποδείξει τη βασική θέση του, ότι όλη η επιστήμη και η γνώση είναι μια διαδικασία που ακολουθεί τον ορθό λόγο: *ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστίν* (100b10).

Για τον Αριστοτέλη, είναι σημαντικό να είμαστε σαφείς και ακριβείς σχετικά με την Απόδειξη, διότι μόνο διά μέσου αυτής μπορούμε να έχουμε ένα υψηλό ποσοστό ασφάλειας και σιγουριάς σχετικά με τη γνώση μας και την αλήθεια αυτής (*επιστήμη*), τουλάχιστον όσον αφορά στη φύση τους. Στα ανωτέρω χωρία, ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι διά μέσου της αποδείξεως φτάνουμε στην *επιστήμη* και ορίζει αυτή ως τη γνώση του αιτίου ενός συγκεκριμένου γεγονότος (ή όντος), καθώς και τη γνώση του ότι αυτό δεν μπορεί να είναι διαφορετικά (71b10 κ.ε.). Όμως, επειδή η επιστήμη εξετάζει το καθόλου και όχι το καθ' έκαστον, το επί μέρους, η γνώση των πραγματικών χαρακτηριστικών κάποιου όντος που το κάνουν αυτό που είναι, δεν είναι εφικτή διά μέσου της Αποδείξεως. Για αυτό τον λόγο, υποστηρίζει ότι διά μέσου της επιστήμης και της Αποδείξεως μπορούμε να γνωρίζουμε μόνον ότι κάτι υπάρχει

---

3. Σύγκρινε εδώ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1141a2-5, *Τοπικά* 155b35-36, *Μετά τα Φυσικά* 1032a20 και 981a1-3 και βλ. για σχετική ερμηνεία Groarke, L. (2009), *An Aristotelian Account of Induction: Creating Something from Nothing*, McGill-Queen's Press - MQUP, σ. 335-337.

4. Βλέπε σχετικά με τη χρήση της ορολογίας που υιοθετώ εδώ το έργο του Jollimore, T. (2005), "Why is Instrumental Rationality Rational?", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 35, no.2: 289-308.

πραγματικά και τον τρόπο της υπάρξεώς του, αλλά όχι την ουσία του. Στο σημείο αυτό ο συλλογισμός του Αριστοτέλη είναι πολύπλοκος και μπορεί κάποιος να τον καταλάβει, μόνον έχοντας κατά νουν τον σχετικό συλλογισμό του στα *Μετά τα Φυσικά* (κυρίως 995a15-20 και 1027a20).

Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι αυτά τα δύο- η ύπαρξη ενός όντος, το *τί έστιν*, και εκείνα τα χαρακτηριστικά του που το κάνουν αυτό που είναι, το *τί ἦν εἶναι*, είναι διαφορετικά, και η Απόδειξη δεν μας βοηθά στο να βρούμε την ουσία κάποιου όντος (92b4-20). Στα *Τοπικά* (101b38), υποστηρίζει ότι μπορούμε να πλησιάσουμε την ουσία ενός όντος μόνον διά μέσου του ορισμού του (ο οποίος ορισμός διαπιστώνεται ή αναγνωρίζεται και δεν είναι ένα συμπέρασμα ενός επιχειρήματος, για να αποφύγουμε έναν ατέρμονα κυκλικό αναστοχασμό), μια κίνηση που ακόμα και για έναν Σωκράτη είναι σκεπτικά επιλήψιμη (π.χ., πώς μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι αυτή η αναγνώριση ή διαπίστωση είναι η σωστή;). Αυτό μπορεί να είναι ικανοποιητικό για αυτή την περιορισμένη έρευνα που έχει σχέση με τις φυσικές επιστήμες στα *Αναλυτικά Ύστερα*, και για τις οποίες διατυπώνει εκεί τη θέση ότι είναι κοντά στη βεβαιότητα των μαθηματικών επιστημών. Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι κάποιος μπορεί, με αυτό τον τρόπο, να χρησιμοποιήσει τα καθόλου, τα οποία είναι αποτελέσματα παρατηρήσεων φυσικών για αυτήν τη γνώση. Όμως, στα *Μετά τα Φυσικά* παρατηρεί ότι εξαιτίας αυτής της πολυπλοκότητας, σε τελική ανάλυση, δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως βέβαιοι για το πώς πραγματικά είναι ο κόσμος: η γνώση του κόσμου ως σύνθετου εκ της ύλης και της μορφής είναι αδύνατη, διότι η ύλη είναι πάρα πολύ ασταθής και δεν προσφέρεται για διαπιστώσεις και παρατηρήσεις με απόλυτη βεβαιότητα. Έτσι, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει και ο ίδιος ότι υπάρχει δυσκολία στην παραδοχή μιας αναγκαιότητας, χωρίς την επιτυχή έρευνα των ουσιών των όντων και τη διερεύνηση του πώς μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις ουσίες για να προσδιορίσουμε την αναγκαιότητα και την επεξήγηση των χαρακτηριστικών ενός όντος (τα οποία μετά μπορούμε να τα χρησιμοποιήσουμε στην Απόδειξη).

Αναφορικά με το παράδειγμά μας με τον πάνθηρα ανωτέρω, αυτό σημαίνει ότι είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε ποια είναι η ουσία του πάνθηρα πριν να εξακριβώσουμε τα αναγκαία χαρακτηριστικά του (π.χ., ότι ο πάνθηρας είναι ένα ζώο στο οποίο μπορεί να αποδοθεί ο χαρακτηρισμός ότι είναι θηλαστικό και όχι ο χαρακτηρισμός ότι είναι ένα ερπετό). Η ουσία εδώ μας δίδει αυτό από το οποίο είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε το αναγκαίο και η ουσία είναι αυτή που πιθανόν να μπορεί να προσδιοριστεί με έναν ορισμό (που για τους σκεπτικούς είναι πολύ αμφισβητήσιμος). Το ότι τα θηλαστικά είναι θερμόαιμα (μια Αρχή για τους σκοπούς μας εδώ, προκειμένου να αναλύσουμε τι ακριβώς έχει στον νου του ο Αριστοτέλης), επίσης, σημαίνει ότι

χρειάζεται να είμαστε βέβαιοι ότι αυτό είναι απολύτως αληθές και ότι αν δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε αυτό (δηλαδή το ότι όλα τα θηλαστικά είναι θερμόαιμα), τότε δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι. Όμως, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε την αλήθεια αυτή με απόλυτο τρόπο, διότι ακόμα και σήμερα ανακαλύπτουμε νέα θηλαστικά. Έτσι, η Αρχή μας εδώ δεν μπορεί να είναι βέβαιη. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι μολονότι ο Αριστοτέλης επιθυμεί να βρει τρόπο να αντισταθεί στις επιθέσεις των σκεπτικών φιλοσόφων, αδυνατεί να τους αντιμετωπίσει αποτελεσματικά. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης παραδέχεται τις δυσκολίες του εδώ, όταν υποστηρίζει: «Χαλεπὸν δ' ἐστὶ τὸ γνῶναι εἰ οἶδεν ἢ μή. χαλεπὸν γὰρ τὸ γνῶναι εἰ ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν ἴσμεν ἢ μή· ὅπερ ἐστὶ τὸ εἰδέναι. οἰόμεθα δ', ἂν ἔχωμεν ἐξ ἀληθινῶν τινῶν συλλογισμὸν καὶ πρώτων, ἐπίστασθαι. τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ συγγενῆ δεῖ εἶναι τοῖς πρώτοις» (76a26).

Γενικά, για τον Αριστοτέλη η επιστήμη (ως αληθής και στέρεη γνώση) δεν μπορεί να προσεγγιστεί διά μέσου της Αποδείξεως, εφόσον αυτή σχετίζεται με τις πρώτες αρχές, και επίσης πιστεύει ότι μόνον οι αιώνιες σχέσεις (που έχουν να κάνουν με τα καθόλου) μπορούν να αποδειχθούν δια μέσου της Αποδείξεως (71b16, 72a25-b2, 72b17-24, 76a16-21). Όμως, ορίζει την επιστήμη που μπορούμε να έχουμε διά μέσου της Αποδείξεως στο 71b9-13, και τονίζει ότι αυτή είναι η πιο σίγουρη γνώση που μπορούμε να έχουμε (την ονομάζει *ἐπίστασθαι ἁπλῶς* και διακρίνει αυτό το είδος γνώσεως από τη γνώση που έχουν οι σοφιστές, βασιζόμενοι στο *κατὰ τὸ συμβεβηκός*). Αυτό μας δημιουργεί εύλογες απορίες για το τι ακριβώς έχει εδώ κατά νουν ο Αριστοτέλης. Ίσως να αποσιωπά σε αυτό το σημείο του έργου του ένα σχέδιο είτε εσωστρεφούς είτε εξωστρεφούς επιστημολογικής θεμελιώσεως, που πιθανόν να το επεξεργάζεται πληρέστερα σε άλλα έργα του. Αλλά υπάρχουν σχολιαστές που υποστηρίζουν ότι ο Αριστοτέλης δεν προχωρεί σε μια τέτοια θεμελίωση για λόγους δικούς του (πιθανόν επειδή είδε ότι μια τέτοια θεμελίωση θα έφερνε άλλα προβλήματα, ανάλογα με σχετικές θεωρίες του Πλάτωνα), που δεν είναι του παρόντος να αναλυθούν.[5]

Εδώ, όμως, εμείς οφείλουμε να ρωτήσουμε: γιατί να συστηματοποιήσει ο Αριστοτέλης μια θεωρία που τελικά δεν μπορεί να είναι άτρωτη από σκεπτικιστικές επιθέσεις (αν και υποστηρίζει την άποψη ότι μια πλήρης απόρριψη της επιστημονικής γνώσεως είναι ένα σοβαρό λάθος· βλ. 72b5-10); Ας αναφέρουμε εδώ μερικούς πιθανούς λόγους για αυτήν τη στάση του Αριστοτέλη. Ίσως δεν υπάρχουν άλλες περισσότερο πιθανές θεωρίες. Όποια θεωρία βασίζεται μόνο σε αυτά που παρατηρούμε, δεν μπορεί να είναι ικανοποιητική, εξαιτίας της τρεπτής φύσεως όλων όσων παρατηρούμε και εξαιτίας του

5. Βλ. Aydede, M. (1998), "Aristotle on episteme and nous: The Posterior Analytics", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 36, no. 1: 15-46.

ότι οι παρατηρήσεις μας δεν μπορούν να εξηγήσουν και να προβλέψουν τα συμβάντα. Ίσως εδώ ο Αριστοτέλης να επιζητεί κάτι περισσότερο θεωρητικό για αυτή την επεξήγηση και προβλεπτικότητα, παράλληλα δε κάτι που δεν θα έχει τα προβλήματα άλλων θεωριών της εποχής του (για παράδειγμα, τα προβλήματα κάποιων Προσωκρατικών ή Πλατωνικών θεωριών). Ίσως όμως και να θεωρεί ότι η Απόδειξη είναι χρήσιμη μόνο για μερικές από τις επιστήμες ή ότι μπορεί να χρησιμοποιηθεί με διαφορετικές ομάδες Αρχών σε κάθε επιστήμη. Ο Αριστοτέλης, μάλιστα, παραδέχεται ότι αυτό είναι όχι μόνο θεμιτό, αλλά και απαραίτητο, και ότι κάθε επιστήμη έχει τις δικές της Αρχές (75b36-76a31). Έτσι, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η ανάλυση της Αποδείξεως που προτείνει, καθιστά την Απόδειξη χρήσιμη ειδικά στις μαθηματικές επιστήμες, αριθμητική, γεωμετρία και αστρονομία (76a37-76b12). Οι Αρχές σε αυτές τις επιστήμες έχουν όλα τα χαρακτηριστικά που ο Αριστοτέλης περιέγραψε, και οι συσχετίσεις σε αυτές τις επιστήμες μπορούν πράγματι να λάβουν αναγκαία μορφή. Όμως, ακόμα και εδώ κάποιος θα μπορούσε να αντιτείνει στον Αριστοτέλη ότι, αν και είναι δυνατόν να έχουμε αναγκαίες συσχετίσεις (δηλαδή με έναν μέσο όρο, που συσχετίζει και συνδέει αναγκαία), ενδέχεται αυτές οι συσχετίσεις να είναι άσχετες με τα προβλήματα που έχουμε να επιλύσουμε ή τη θεωρία που θέλουμε να αποδείξουμε (βλ. σχετικά 75a13, 90a35). Ο Αριστοτέλης δεν μας βοηθά εδώ να εξασφαλίσουμε μια εγγύηση ότι θα έχουμε νέες και βέβαιες γνώσεις που θα βασίζονται σε αλήθειες που είναι σχετικές με το πρόβλημά μας (και, άρα, ότι τα συμπεράσματά μας θα μας βοηθήσουν στην επίλυση των προβλημάτων μας). Επίσης, όπως είδαμε ανωτέρω, στο ίδιο έργο, τα *Αναλυτικά Ύστερα*, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η κάθε επιστήμη έχει τις δικές της πρώτες Αρχές, μια θέση που περιπλέκει τα πράγματα ακόμα περισσότερο και κάνει την όποια μεθοδολογική βεβαιότητα έχουμε όσον αφορά στη χρήση της Αποδείξεως στις μαθηματικές επιστήμες, να μην ισχύει σε άλλες επιστήμες (όπως η Θεολογία).

2. Μεσαιωνική Φιλοσοφία: Προσεγγίσεις των προβλημάτων

Δεν είναι τυχαίο ότι οι Μεσαιωνικοί φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν με τα *Αναλυτικά Πρότερα* και τα *Αναλυτικά Ύστερα*, όπως τα δέχθηκαν από τα σχόλια των Αράβων σχολιαστών, όπως του Αλ-Φαράμπι ή Αλ-Φαραμπί και του Αβερρόη, αλλά και τις προσπάθειες άλλων πρώιμων μεσαιωνικών σχοιαστών, όπως οι μεταφράσεις των σχολίων του Αλεξάνδρου Αφροδισιέως αι του Φιλοπόνου από τον Ιάκωβο της Βενετίας τον 12ο αι., προσπάθησαν α επιλύσουν τα προβλήματα αυτά που ο ίδιος ο Αριστοτέλης είχε επισημά-

νει και να βελτιώσουν κατά κάποιον τρόπο τη θεωρία του Αριστοτέλη για την Απόδειξη. Κύριος σκοπός τους ήταν να βρουν μια περισσότερο ακριβή και αποδεικτική επιστήμη και μεθοδολογία, η οποία θα τους επέτρεπε να εντοπίσουν μια γνωσιολογική και επιστημολογική μέθοδο που να αρμόζει και να είναι κατάλληλη για τα θεολογικά ζητήματα που τους απασχολούσαν (ένας πρωτεργάτης σε αυτό τον τομέα ήταν ο Ριχάρδος Ρούφος της Κορνουάλης, πολέμιος του Ρογήρου Βάκωνα, και δάσκαλος κατά κάποιον τρόπο του Δουνς Σκώτου· βλ. Wood and Andrews, 1996). Ο Θωμάς Ακινάτης, προσπαθώντας να βελτιώσει τις προηγούμενες προσπάθειες (βασικά τις επιστημολογικές προσεγγίσεις του Αλβέρτου του Μεγάλου και του Ροβέρτου Γκροσσετέστ), καταλήγει στη διάσημη κατά τον ύστερο Μεσαίωνα άποψη ότι ο Θεός είναι το μόνο Ον στο οποίο η Ουσία και η Ύπαρξη δεν βρίσκονται σε διάκριση. Αυτή η άποψη έρχεται κατά κύριο λόγο να αντιμετωπίσει τα προβλήματα σχετικά με την Ουσία και την Απόδειξη τα οποία ο ίδιος ο Αριστοτέλης είχε αναφέρει στα έργα του (δες ανωτέρω την συζήτηση). Έτσι, για τον Ακινάτη ο Θεός είναι οντολογικά διαφορετικός από όλη τη κτίση, στην οποία όλα τα όντα έχουν την ουσία τους λογικά και μεταφυσικά διακριτή και διαφορετική από την ύπαρξή τους (δηλαδή η ουσία τους τούς επιτρέπει να υπάρχουν κατά κάποιον τρόπο, ακόμα και αν αυτά δεν έχουν πραγματική ύπαρξη ή η ύπαρξή τους χαθεί, εφόσον είναι τρεπτά και επιρρεπή στη φθορά ή τον θάνατο από τον ίδιο τον ορισμό τους).[6] Αυτό για τους Θωμιστές επιλύει το πρόβλημα των αναγκαίων συνδέσεων της αριστοτελικής θεωρίας με το Ρωμαιοκαθολικό δόγμα (διότι η ύπαρξη του Θεού γίνεται κατά κάποιον τρόπο μια ταυτολογία και δεν μπορεί κάποιος να είναι περισσότερο σίγουρος για οτιδήποτε άλλο από μια ταυτολογία). Με αυτό τον τρόπο συνδέουν οι Θωμιστές τη θεωρία της Αποδείξεως του Αριστοτέλη με τη βεβαία γνώση για την ύπαρξη του Θεού.

Αυτές οι Μεσαιωνικές προσπάθειες για την περαιτέρω ανάπτυξη και στήριξη της αριστοτελικής θεωρίας για την Απόδειξη και τον ρόλο της στην επιστημολογία μας αναφορικά με την αναζήτηση μιας περισσότερο βεβαίας επιστημονικά προσεγγίσεως του κόσμου και του Θεού διατήρησαν το ενδιαφέρον όχι μόνον των Μεσαιωνικών, αλλά και των Νεωτέρων φιλοσόφων. Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Καρτέσιος, παρά την κριτική του σε διάφορες θεωρίες του Αριστοτέλη, χρησιμοποιούσε συχνά την αριστοτελική Απόδειξη για να αποδεικνύει τις θέσεις του για το φως και άλλες μεταφυσικές του θέσεις.[7] Ο δε Λοκ πίστευε ότι η Απόδειξη μπορεί να εφαρμοστεί

---

6. Ενδεικτικά βλ. *De Ente et Essentia*, κεφ. 4.

7. Βλ. για σχετικά παραδείγματα στην Επιστολή του προς τον Mersene, 27/05/1638, και στους Κανόνες του: Rules for the Improvement of the Understanding.

και στην Ηθική. Στο έργο του *Essay on the Understanding* επιμένει: «Η ακριβής, πραγματική, ουσία των πραγμάτων στα οποία αναφέρονται οι ηθικές επίνοιες μπορούν να αποδειχθούν με σιγουριά, το ίδιο και οι ομοιότητες και συσχετίσεις μεταξύ των πραγμάτων στις οποίες βρίσκεται και η τελεία γνώση» (Book iii. ch. 11. sect. 16). Στον ιδιαίτερο τρόπο κατά τον οποίον ο Λοκ συνδέει τον Θεό με την Ηθική, θα μπορούσε κάποιος να βρει εφαρμογές της αριστοτελικής θεωρίας για την Απόδειξη τόσο σε θεολογικά ζητήματα, όσο και στο χώρο της Ηθικής. Κατά τον Λοκ, έτσι έχουμε μια γενικευμένη χρήση της Αποδείξεως, όχι μόνον στον χώρο των φυσικών και μαθηματικών επιστημών, αλλά σε όλους τους τομείς του επιστητού (περιλαμβάνοντας τις φυσικές, μαθηματικές, κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες). Παρόμοιες απόψεις παρουσιάζουν και άλλοι Νεώτεροι φιλόσοφοι.[8]

Είναι χαρακτηριστικό της επιδράσεως της αριστοτελικής θεωρίας της Αποδείξεως κατά τον Μεσαίωνα, ότι οι περισσότεροι από τους σημαντικούς συγγραφείς του μέσου και υστέρου Μεσαίωνα έχουν κάτι να πουν για την αριστοτελική θεωρία της Αποδείξεως και τη χρήση της. Δεν είναι παράξενο, λοιπόν, ότι χρησιμοποιήθηκε στο ύστερο Βυζάντιο από τον Βαρλαάμ από την Καλαβρία, πρώτα στην κριτική του σχετικά με τους πειραματισμούς των Ρωμαιοκαθολικών για το *filioque*, και ύστερα στην επίθεσή του στους Ησυχαστές και τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά.

Στο κείμενο που ακολουθεί θα διερευνήσω πτυχές από την αντιπαράθεση Βαρλαάμ και αγίου Γρηγορίου Παλαμά, και ειδικά τις απόψεις τους σχετικά με τη χρήση της Αποδείξεως για τη συζήτηση θεολογικών θεμάτων, ασκώντας κριτική στις απόψεις του Sinkewicz και της Ιεροδιακόνου.

3. Η αντιπαράθεση για τη χρήση της Αποδείξεως μεταξύ του Βαρλαάμ του Καλαβρού (π.1290-1348) και του αγίου Γρηγορίου Παλαμά (1296-1359) κατά τον Sinkewicz και την Ιεροδιακόνου

Για να κατανοήσουμε καλύτερα την αξία της συνεισφοράς του Παλαμά στο θέμα μας, είναι χρήσιμο να διερευνήσουμε τους ισχυρισμούς δύο αρνητικά διατιθέμενων ερευνητών, που έχουν ασκήσει (εν πολλοίς αθέμιτη, κατά την άποψή μου) κριτική στο έργο του. Ο μεν Sinkewicz πιστεύει ότι ο Παλαμάς

8. Βλ. για παράδειγμα, τις απόψεις του Σκωτσέζου Thomas Reid, στο έργο του *Essays on the Intellectual Powers*, Essay vii., ch.1.

είχε μια πολύ περιορισμένη γνώση των επιχειρημάτων του Βαρλαάμ[9] και, επίσης, ότι ο Παλαμάς είτε δεν κατάλαβε τα επιχειρήματα του Βαρλαάμ είτε δεν κατάλαβε καλά τη θεωρία για τη χρήση της Αποδείξεως στα αριστοτελικά κείμενα.[10] Η δε Ιεροδιακόνου ισχυρίζεται ότι η λογική επιχειρηματολογία του Παλαμά έχει αρκετά λάθη, τα οποία οφείλονται σε παρερμηνείες ορισμένων πτυχών της λογικής του Αριστοτέλη.[11]

Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι η αντιπαράθεση μεταξύ Βαρλαάμ και Παλαμά για τη χρήση της Αποδείξεως στα φιλοσοφικά και θεολογικά επιχειρήματα έλαβε χώρα, κυρίως, στην πρώιμη φάση της γενικότερης συγκρούσεώς τους, και σχετιζόταν με το ερώτημα τι είδους συλλογισμοί και επιχειρήματα θα ήταν δυνατό να χρησιμοποιηθούν στις συζητήσεις μεταξύ Βυζαντινών Ορθοδόξων και Δυτικών Ρωμαιοκαθολικών, προκειμένου να επιλυθεί η διαφοροποίησή τους σχετικά με το *filioque* (η Βυζαντινή Ορθόδοξη πλευρά δεν δεχόταν αυτή την πρόσθεση στο δόγμα της πίστεως και η Ρωμαιοκαθολική πλευρά επέμενε στην πρόσθεση αυτή).

Η συζήτηση μεταξύ των δύο (Βαρλαάμ και Παλαμά) εστιάσθηκε αρχικά στη χρήση της Αποδείξεως σε σχέση με το *filioque*. Αρχικά και οι δύο θεωρούσαν ότι η Ρωμαιοκαθολική πλευρά είχε λάθος. Αρκετά χρόνια αργότερα, όταν ο Βαρλαάμ αποχώρησε από την Ορθοδοξία και κατέφυγε στους Ρωμαιοκαθολικούς, άλλαξε την άποψή του. Σε αυτή την αρχική συζήτησή τους θεωρήθηκε και από τους δύο ότι επειδή οι Ρωμαιοκαθολικοί χρησιμοποιούσαν την αριστοτελική Απόδειξη για την απόδειξη μιας βασικής θέσεως του δόγματος, έπρεπε να οριοθετηθεί η χρήση της Αποδείξεως στη θεολογία. Σε αυτό το σημείο αρχίζει η διαφοροποίησή τους, η οποία καταλήγει σε μια ολοκληρωτική αντιπαράθεση για το πώς οι θεολογούντες οφείλουν να αντιμετωπίζουν τη γνώση για τον Θεό και τα έργα Του, με τελικό σταθμό σε αυτή την αντιπαράθεση την επίθεση του Βαρλαάμ στον Ησυχασμό και στον Ησυχαστικό και εμπειρικό τρόπο γνώσεως του Θεού. Στην έρευνά μας, εδώ, είναι σημαντική αυτή η αρχική φάση της αντιπαραθέσεως, διότι σε αυτήν οι δύο πρωταγωνιστές της ασχολούνταν περισσότερο με τις φιλοσοφικές και θεολογικές βάσεις της αντιπαραθέσεώς τους και λιγότερο με το αν ο ένας ή ο άλλος ήταν αιρετικός. Έτσι, η πρώιμη φάση έχει έναν περισσότερο φιλοσοφικό συστηματικό χαρακτήρα από την ύστερη (μολονότι βλέπουμε αρκε-

9. Βλ. Sinkewicz, R.E. (1982), "Barlaam and the Knowledge of God", *Medieval Studies*, 44: 181-242, ειδικά σ. 238.

10. Βλ. Sinkewicz (1982): 201-2.

11. Βλ. Ierodiakonou, K. (2004), "The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century", in K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford: 219-235, ειδικά σ. 233.

τές φιλοσοφικές τοποθετήσεις και συσχετίσεις και από τις δύο πλευρές στην ύστερη φάση, αυτές είναι κατά πολύ λιγότερες από ό,τι στην πρώιμη φάση). Έτσι, είναι αρκετά χρήσιμο στη φιλοσοφική έρευνά μας, εδώ, να δούμε τις απόψεις του Sinkewicz και της Ιεροδιακόνου και να προσφέρουμε μερικές απαντήσεις από την πλευρά του Παλαμά, χρησιμοποιώντας την ανωτέρω ανάλυσή μας σχετικά με τα προβλήματα της αριστοτελικής θεωρίας της Αποδείξεως (τα οποία ο ίδιος ο Αριστοτέλης επεσήμανε χιλιάδες χρόνια πριν).

Ο Sinkewicz αιτιολογεί τη θέση του ότι ο Παλαμάς είχε ελάχιστη γνώση των επιχειρημάτων του Βαρλαάμ, δίδοντας χρονολογικές λεπτομέρειες που αποδεικνύουν ότι μόνον μια από τις πραγματείες του Βαρλαάμ εναντίον των Λατίνων (AL5) έφτασε στα χέρια του Παλαμά στο Άγιον Όρος, και ότι όλες οι άλλες πραγματείες του Βαρλαάμ έγιναν αντικείμενο αναφοράς μέσω τρίτων (κοινών φίλων και γνωστών). Όμως, ακόμα και αν δεχτούμε τις χρονολογικές λεπτομέρειες που αναφέρει ο Sinkewicz (υποθετικά, διότι και εδώ διατηρούμε μερικές επιφυλάξεις για το κατά πόσον αυτές είναι σωστές), θα έπρεπε να αποδείξει ότι πράγματι ο Παλαμάς δεν είχε ορθή γνώση των κυρίων επιχειρημάτων που ο Βαρλαάμ παρουσίασε στα άλλα έργα του (τα οποία ο Sinkewicz θεωρεί σημαντικά για τη σωστή ερμηνεία των θέσεων του Βαρλαάμ). Λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι οι φίλοι και γνωστοί του Παλαμά και του Βαρλαάμ που μετέφεραν τις απόψεις του ενός στον άλλον δεν ήταν απλά νοήμονες, με πλήρη γνώση των σχετικών επιχειρημάτων, αλλά και, επίσης, δεν είχαν ποτέ κατηγορηθεί για μια λανθασμένη ή σκόπιμα παραποιημένη απόδοση των σχετικών επιχειρημάτων, η σημασία του να ζητά κάποιος από τον Sinkewicz να αποδείξει με συγκεκριμένο τρόπο σε ποια σημεία ακριβώς έχει λάθος ο Παλαμάς στην ερμηνεία των επιχειρημάτων του Βαρλαάμ, είναι ιδιαίτερα μεγάλη. Η προσπάθεια του Sinkewicz να απορρίψει τα επιχειρήματα του Παλαμά, απλά επειδή οι χρονολογίες δεν επέτρεπαν στον Παλαμά να δει ο ίδιος ένα σχετικό επιχείρημα το οποίο ο Βαρλαάμ είχε διατυπώσει σε ένα έργο του, είναι άκρως επιλήψιμη, αν μείνει μόνο στις χρονολογίες και δεν προχωρήσει σε μια ολοκληρωμένη, ακριβή και εμπεριστατωμένη λογικά απόρριψη της κριτικής του Παλαμά. Όμως, αν δει κάποιος προσεκτικά την κριτική του Sinkewicz, δεν μπορεί να συμπεράνει με αποφασιστικό τρόπο ότι ο Παλαμάς παρερμήνευσε ή κατάλαβε λανθασμένα τους ισχυρισμούς και τα επιχειρήματα του Βαρλάαμ. Η διαφοροποίησή τους ήταν πραγματική και ήταν πλήρως κατανοητό και από τους δύο ότι γνώριζαν για αυτήν τη διαφοροποίησή τους, δηλαδή ότι έβλεπαν και οι δύο πως οι απόψεις τους και τα επιχειρήματά τους διέφεραν. Αν κάποιος είχε παρερμηνεύσει τις θέσεις του άλλου, αυτό θα είχε επισημανθεί είτε από τον έναν είτε από τον άλλον (είτε από κάποιον από τους φίλους ή γνωστούς που μετέφεραν την αλληλογραφία του ενός προς τον άλλον). Και οι δύο ήταν εναντίον του filioqu

και του τρόπου που οι Ρωμαιοκαθολικοί προσπαθούσαν να αλλοιώσουν τη χριστιανική πίστη για το Άγιο Πνεύμα (αυτό ισχύει στη πρώιμη φάση των διαφωνιών τους· όπως προείπαμε, αργότερα ο Βαρλαάμ απέσυρε την κριτική του για το filioque, ενώ ο Παλαμάς διατήρησε την κριτική στάση του έναντι των Ρωμαιοκαθολικών). Η διαφορά τους στην πρώιμη φάση των διαφωνιών τους αφορούσε στη χρήση της αριστοτελικής Αποδείξεως στην απόκτηση της βεβαιότητας για τη γνώση στις φυσικές επιστήμες, στη φιλοσοφία και ειδικά στη θεολογία. Ο Βαρλαάμ χρησιμοποίησε την Απόδειξη με έναν αυστηρά λογικό τρόπο και προσπάθησε να ενσωματώσει στη χρήση του τις αριστοτελικές επίνοιες τις οποίες μπορεί κάποιος να βρει στις λογικές πραγματείες του Αριστοτέλη (και που ήταν ευρέως γνωστές στον μέσο και ύστερο Μεσαίωνα στη Δυτική Ευρώπη με τον τίτλο «Όργανον» ή «Organum»). Ο Παλαμάς έδειξε μια περισσότερο ολιστική κατανόηση των αριστοτελικών έργων (σε αυτά περιλαμβάνονταν έργα του Αριστοτέλη άγνωστα στο ευρύ κοινό των ερευνητών στη Δύση, όπως η *Ποιητική*), τα οποία ήταν σε ευρεία χρήση στο ύστερο Βυζάντιο και με πολυάριθμες αναφορές και σχόλια από αρκετούς σχολιαστές που ήταν άγνωστοι στη Δύση. Έτσι, ο Παλαμάς είχε στη διάθεσή του (τόσο μέσω των Βιβλιοθηκών της Κωνσταντινουπόλεως που χρησιμοποίησε ως έφηβος σπουδαστής στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινουπόλεως, με δάσκαλο τον Θεόδωρο τον Μετοχίτη, όσο και μέσω της έρευνάς του στις Βιβλιοθήκες των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους, όπως της Ι. Μ. Βατοπεδίου) έναν πολύ μεγαλύτερο όγκο σχολίων και ερμηνειών στο έργο του Αριστοτέλη σε σύγκριση με τον Βαρλαάμ. Με βάση αυτή την άνεση ως προς τη μελέτη των κειμένων που του πρόσφεραν οι ανωτέρω Βιβλιοθήκες, ο Παλαμάς προσέγγιζε τη θεωρία του Αριστοτέλη για την Απόδειξη που βρίσκεται στα λογικά έργα του (το Όργανον) με πολύ περισσότερο ελεύθερο και ολιστικό τρόπο από τον Βαρλαάμ, προσπαθώντας να αντιμετωπίσει τα προβλήματα που ο ίδιος ο Αριστοτέλης επεσήμανε και έχοντας πρόσβαση σε πάνω από 1000 χρόνια έρευνας στο έργο του Αριστοτέλη, μέσω των σχολίων και ερμηνειών Βυζαντινών και άλλων σχολιαστών.

Έχω τονίσει και αλλού[12] ότι ο μορφωμένος Βυζαντινός φιλόσοφος της εποχής του Παλαμά είχε μια πολύ καλή γνώση σχεδόν όλων των διασωζομένων στην εποχή του έργων του Αριστοτέλη και, επιπλέον, μια πληθώρα σχολίων και ερμηνειών (που εν μέρει δεν έχουν διασωθεί σήμερα).[13] Έτσι, η γνώση του

---

12. Βλ. Athanasopoulos, C. (2010), "Ousia in Aristotle's Categories", Logique et Analyse, 53 (210): 211-243.

13. Βλ. συναφώς Αγορίτσας, Δ.Κ. (2016), *Κωνσταντινούπολη. Η πόλη και η κοι… νία της στα πρώτα χρόνια των πρώτων Παλαιολόγων* (1261-1328), Κέντρο Βυζαντ… Ερευνών, Θεσσαλονίκη· Constantinides, N. (1982), *Higher Education in Byzantium i…*

για τις θεωρίες του Αριστοτέλη σαφώς υπερείχε αυτής που είχαν οι Μεσαιωνικοί φιλόσοφοι (κυρίως δια μέσου των Αράβων, οι οποίοι έκαναν επιλογή αριστοτελικών κειμένων από αυτά που διασώζονταν στο Βυζάντιο). Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Παλαμάς ήταν σε θέση να βρει λύσεις στα προβλήματα του Αριστοτέλη, όχι μόνον στα λογικά και μεταφυσικά έργα του αλλά και αλλού (στη *Ρητορική*, στην *Ποιητική*, τα *Πολιτικά*, τα *Ηθικά* και σε άλλα μικρότερης έκτασης έργα του), και να χρησιμοποιήσει ερμηνείες άγνωστες στους Δυτικούς Μεσαιωνικούς φιλοσόφους. Έτσι, η χρήση των αριστοτελικών όρων και επιχειρημάτων που βρίσκει κάποιος στο έργο του Παλαμά δεν μπορεί να κριθεί και να κατακριθεί με βάση τη χρήση των όρων και των επιχειρημάτων αυτών από τους Μεσαιωνικούς φιλοσόφους. Αμφιβάλλω αν ο Βαρλαάμ είχε μια ανάλογη προς αυτήν του Παλαμά ελευθερία της χρήσεως και πρόσβαση σε όλες αυτές τις ερμηνείες, και άρα πιθανές επιλύσεις των αριστοτελικών προβλημάτων που αποτυπώνονται στο Όργανον. Ενώ έχουμε πληροφορίες ότι ο καθηγητής του Παλαμά ήταν ο Θεόδωρος Μετοχίτης (1290-1332), ένας διάσημος στην εποχή του σχολιαστής του Αριστοτέλη, και ότι ο ίδιος ο καθηγητής του θαύμαζε τον Παλαμά για τις γνώσεις και τη χρήση ερμηνειών του Αριστοτέλη αναφορικά με δύσκολα προβλήματα αριστοτελικής λογικής και μεταφυσικής σε εφηβική ακόμη ηλικία, δεν έχουμε ανάλογες πληροφορίες για τις σπουδές και τις επιδόσεις του Βαρλαάμ. Αξίζει να τονίσουμε ότι ο Παλαμάς, κατά τη διάρκεια της πολύχρονης μαθητείας του κοντά στον Θεόδωρο Μετοχίτη, θα πρέπει να διδάχθηκε όχι μόνον ερμηνείες στο έργο του Αριστοτέλη αλλά και λογικές, μεταφυσικές και μαθηματικές θεωρίες από Στωικούς και Νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, καθώς και τρόπους επιλύσεων λογικών, επιστημολογικών, μεταφυσικών και μαθηματικών προβλημάτων από ένα ευρύ σύνολο πηγών (τις οποίες, σύμφωνα με πληροφορίες που έχουμε, ο Θεόδωρος Μετοχίτης συνέθετε κατά το δοκούν και συχνά απήγγελε κατά τις συνομιλίες του).[14] Είναι χαρακτηριστικό του μεγέθους των διδακτικών ικανοτήτων του Θεοδώρου Μετοχίτη ότι ο άλλος διάσημος μαθητής του, ο Νικηφόρος Γρηγοράς (1295-1360),

---

thirteenth and early fourteenth centuries (1204-1310)· Nicosia and S. Mergiali (1996), *L'enseignement et les lettres pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes. Βλ. επίσης, E. Fryde (2000), *The Early Palaeologan Renaissance (1261-ca.1360)*· Leiden-Boston-Köln, και Μανάφης, Κ.Α. (1972), *Αἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει βιβλιοθῆκαι, Αὐτοκρατορικαὶ καὶ Πατριαρχική, καὶ περὶ τῶν ἐν αὐταῖς χειρογράφων μέχρι τῆς ἁλώσεως (1453)*, [Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων 14], Αθήνα.

14. Βλ. Ševčenko I. (1962), *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Niképhore Choumnos*, Bruxelles. και Bydén, Börje (2003), *Theodore Methochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Acta Universitatis Gothoburgensis.

αργότερα απέκτησε και ο ίδιος μεγάλη φήμη για τις φιλοσοφικές, μαθηματικές και αστρονομικές ικανότητές του, με κορυφαίο κατόρθωμά του την ανακάλυψη του Γρηγοριανού Ημερολογίου.[15] Ο Γρηγοράς, επίσης, ίδρυσε ανώτερη σχολή στη Μονή της Χώρας, όπου δίδασκε αριθμητική, γεωμετρία, μουσική και αστρονομία και συμμετείχε αργότερα στις συζητήσεις για τον Ησυχασμό (ως φιλοσοφικός και θεολογικός αντίπαλος του Παλαμά). Η επίδραση του Θεοδώρου Μετοχίτη στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά είναι, εν πολλοίς, μια ανεξερεύνητη περιοχή. Αυτό, όμως, που θα ήθελα να τονίσω εδώ, είναι ότι ο Θεόδωρος επέδρασε στο έργο του Παλαμά τόσον όσον αφορά στην επιμονή του Παλαμά στην ηθική προετοιμασία για την φώτιση διά μέσου των Θείων Ενεργειών, όσο και όσον αφορά στην εμμονή του ότι το αληθινό δόγμα της Ορθοδόξου Εκκλησίας είναι μία αναγκαία συνθήκη για μια αληθινά φιλοσοφική τοποθέτηση περί του Θεού και των τρόπων που ενεργεί στη Δημιουργία. Είναι κοινή θέση των Μετοχίτη και Παλαμά ότι τα επιστημολογικά αδιέξοδα του σκεπτικισμού που εμφωλεύουν στο έργο του Αριστοτέλη, μπορούν να αντιμετωπιστούν μόνο με εξωστρεφή επιστημολογικό τρόπο και όχι με εσωστρεφή.[16]

Προχωρώντας περαιτέρω στα επιχειρήματα του Sinkewicz με τα οποία υποστηρίζει ότι ο Παλαμάς παρερμηνεύει τον Βαρλαάμ, θα ήταν χρήσιμο να δούμε το επιχείρημά του ότι ο Παλαμάς απολυτοποιεί κατά κάποιον τρόπο τη σκέψη του Βαρλαάμ σχετικά με τη χρήση της διαλεκτικής στην ανεύρεση της αλήθειας, ενώ η πραγματική πρόθεση του Βαρλαάμ ήταν να χρησιμοποιήσει τη διαλεκτική κατά έναν περισσότερο περιορισμένο και σχετικό τρόπο.[17] Το επιχείρημά του ως προς αυτό το ζήτημα είναι ότι το ενδιαφέρον του Βαρλαάμ σχετικά με τη χρήση της διαλεκτικής υπό τη μορφή ενός εργαλείου για να κερδίζει κάποιος επιχειρήματα, δεν σχετίζεται με το ενδιαφέρον του Παλαμά για τη χρήση της διαλεκτικής στην ανεύρεση της αληθείας. Εδώ ο Sinkewicz σαφώς αναφέρεται στις δύο κύριες χρήσεις της διαλεκτικής (που έχει αναλύσει και ο Αριστοτέλης κυρίως στα *Αναλυτικά* του, στα *Πολιτικά*, στη *Ρητορική*, στους *Σοφιστικούς Ελέγχους* και στα *Τοπικά*, εγείροντας προβληματισμούς στη σύγχρονη έρευνα για το τι ακριβώς έχει κατά νουν).[18]

---

15. Το οποίο υιοθέτησε ο Πάπας Γρηγόριος 12ος σχεδόν 200 χρόνια μετά, βλ. Μανιάτης, Βασίλειος Ν. (2013), «Νικηφόρος Γρηγοράς: Αστρονομία και ημερολογιακή μεταρρύθμιση στο Βυζάντιο», *Ιστορικά θέματα*, τεύχος 130: 72-83.

16. Θεόδωρος Μετοχίτης (2002), *Ηθικός ή περί παιδείας*, μτφρ. Ιωάννης Πολέμης, Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας 1), Αθήνα: εκδ. Κανάκη.

17. Βλ. Sinkewicz 1982, σ. 198.

18. Βλ. McAdon, B. (2001), "Rhetoric Is a Counterpart of Dialectic (Ἡ Ῥητορικὴ Ἐστὶν Ἀντίστροφος Τῇ Διαλεκτικῇ)" *Philosophy & Rhetoric* 34, no. 2: 113-50, και Smith, R. (1993), "Aristotle on the Uses of Dialectic", *Synthese* 96, no. 3: 335-58).

Όμως, η προσπάθειά του να αθωώσει τον Βαρλαάμ από αυτό το λάθος ερμηνείας του Αριστοτέλη (ότι δηλαδή ο Αριστοτέλης ευνοεί την εργαλειακή χρήση της διαλεκτικής) είναι προβληματική, διότι αν κάποιος επιτρέψει αυτήν τη «ρητορική» χρήση της διαλεκτικής σε κάθε είδους έρευνα για την αλήθεια (όπως κάνει ο Βαρλαάμ), με έμμεσο τρόπο επιτρέπει τη χρήση της και στην έρευνα που αφορά στις θεολογικές αλήθειες. Ο μόνος τρόπος να αρνηθεί αυτό το ενδεχόμενο ο Βαρλαάμ είναι να αποδεχθεί ότι οι θεολογικές αλήθειες είναι τελείως διαφορετικές από όλες τις άλλες αλήθειες, πράγμα το οποίο ο ίδιος αρνείται. Αυτή η προσπάθεια του Βαρλαάμ για μια εργαλειακή και «ρητορική» χρήση της διαλεκτικής (και της επακόλουθης στήριξης του Βαρλαάμ από τον Sinkewicz), πέρα από το γεγονός ότι παρερμηνεύει τις απόψεις του Αριστοτέλη, ο οποίος αρχίζει τη Ρητορική του με το γνωστό ρητό «Ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ» (*Περὶ Ῥητορικῆς* Α, 1354a), αδυνατεί να κατανοήσει το σοβαρό πρόβλημα που βλέπει ο Παλαμάς στους ισχυρισμούς του Βαρλαάμ (το οποίο, μάλιστα, τονίζει συχνά στην ανταλλαγή των απόψεών του με τον Βαρλαάμ). Αν δεχθούμε την άποψη του Βαρλαάμ (ότι δηλαδή η αριστοτελική διαλεκτική μπορεί να χρησιμοποιηθεί κατ' αυτόν τον τρόπο) αφήνουμε τον σκεπτικισμό να εισέλθει στη Θεολογία, μια περιοχή όπου δεν πρέπει να υπάρχει καμμιά αμφιβολία. Κατά τον Παλαμά, αυτό που χρειάζεται είναι μια απερίφραστη καταδίκη της «ρητορικής» χρήσεως της διαλεκτικής. Μάλιστα, τονίζει ότι ίσως είναι καλύτερα να την αποβάλουμε τελείως από την Θεολογία. Αυτή η προσέγγιση της διαλεκτικής όχι μόνο συμβαδίζει με την πεποίθηση του Παλαμά ότι οι θεολογικές αλήθειες πρέπει να έχουν βεβαιότητα, αλλά είναι και κοντά στη σωστή χρήση της διαλεκτικής κατά τον Αριστοτέλη. Εδώ βλέπουμε έναν παραλληλισμό με τις σχετικές απόψεις του Αριστοτέλη για τις μαθηματικές αλήθειες. Η σύγχρονη βιβλιογραφία δεν έχει καταλήξει ως προς το θέμα αυτό, αλλά οφείλουμε να τονίσουμε στο σημείο αυτό τις σχετικές απόψεις του Αριστοτέλη για την εύρεση των μαθηματικών αληθειών, για τις οποίες πιστεύει ότι πρέπει να είμαστε απολύτως σίγουροι (όπως είδαμε ανωτέρω συναφώς με την Απόδειξη).

Ο Sinkewicz, όμως, δεν αμφιβάλλει μόνον για τη γνώση του Παλαμά σχετικά με τα συναφή προς τη χρήση της διαλεκτικής επιχειρήματα του Βαρλαάμ, αλλά προχωρεί επίσης στην κριτική εναντίον του Παλαμά αναφορικά με τη γνώση του για το σύνολο της αριστοτελικής λογικής θεωρίας και πρακτικής. Καταδικάζει τον Παλαμά για ελλιπή και ανάρμοστη χρήση της σχετικής αριστοτελικής ορολογίας, επισημαίνοντας ειδικότερα την ελλιπή γνώση που είχε ο Παλαμάς για την αριστοτελική θεωρία περί της Αποδείξεως σχετικά με τα *μοναδικά* (μοναδικές πραγματικότητες ή υπάρξεις). Στην πρώτη *Επιστολή προς Ακίνδυνον* (παρ. 9), ο Παλαμάς διατυπώνει την άποψη ότι

όταν η Απόδειξη χρησιμοποιείται για τα μοναδικά, όπως ο Θεός, που είναι μια πάρα πολύ σίγουρη πραγματικότητα, τούτο είναι μια θεμιτή χρήση για τον Αριστοτέλη, διότι ο Αριστοτέλης απέρριψε τη χρήση της Αποδείξεως για τα καθ' έκαστον ή τα επί μέρους για τον κύριο λόγο ότι έχουν ένα αβέβαιο χαρακτήρα. Ο Sinkewicz εδώ[19] προχωρεί στην κατηγορία εναντίον του Παλαμά ότι δεν ακολουθεί την αριστοτελική θεωρία για την Απόδειξη, χωρίς να λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν του την επιμονή του Παλαμά ότι αυτή η μοναδική πραγματικότητα του Θεού, αν και είναι μοναδική, και άρα μη γενικεύσιμη, και συνεπώς (πιθανόν με μια επιφανειακή ανάγνωση του Αριστοτέλη) ανήκουσα στα καθ' έκαστον ή επί μέρους (σύμφωνα με την αριστοτελική ορολογία), είναι περισσότερο βεβαία στα χαρακτηριστικά της από οποιαδήποτε άλλη καθολική και γενική ιδέα όντος, και έτσι θα πρέπει να γίνει δεκτή σχετικά με τη χρήση της Αποδείξεως. Αυτό δεν είναι μόνον μια σωστή εφαρμογή της αριστοτελικής λογικής, αλλά έχει και θεολογική στήριξη, διότι έχουμε πολλές αναφορές στα γραπτά των Πατέρων της Εκκλησίας ότι η Απόδειξη θα πρέπει να χρησιμοποιείται στη θεολογική έρευνα. Κάποιος θα μπορούσε να βρει και άλλα σημεία στην εργασία του Sinkewicz, όπου ο ίδιος φαίνεται να είναι περισσότερο πρόθυμος να υποστηρίξει την πλευρά του Βαρλαάμ και να στηλιτεύσει την πλευρά του Παλαμά, αλλά εδώ θα περιορίσω την κριτική μου στα ανωτέρω σημεία, τα οποία θεωρώ περισσότερο χαρακτηριστικά στην όλη προσέγγισή του.

Η Ιεροδιακόνου, κινουμένη στο ίδιο κλίμα αρνητικής κριτικής, διατυπώνει μερικά σύντομα αρνητικά σχόλια σχετικά με τα επιχειρήματα του Παλαμά, για να καταλήξει στα ίδια συμπεράσματα που συζητήσαμε ανωτέρω (επαναλαμβάνοντας κατά κάποιον τρόπο τα συμπεράσματα του Sinkewicz). Η Ιεροδιακόνου συζητά τρεις κύριες περιοχές, όπου βρίσκει ότι ο Παλαμάς παρερμηνεύει την αριστοτελική θεωρία ή την εφαρμόζει λάθος. Ξεκινά τα σχόλιά της, εστιάζοντας στην επιμονή του Παλαμά να τονίζει ότι η φαντασία δεν πρέπει να εμπλέκεται στην έρευνά μας και τους συλλογισμούς μας για τον Θεό. Η Ιεροδιακόνου στο σημείο αυτό ασκεί κριτική στον Παλαμά, διότι πιστεύει ότι αυτή η αντίληψή του αντίκειται στην αριστοτελική θεωρία. Ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχής* υποστηρίζει ότι όλες οι σκέψεις μας, όποιες και αν είναι αυτές, εξαρτώνται από τη *φαντασία*.[20] Εδώ η Ιεροδιακόνου φαίνεται να συγχέει την αριστοτελική αντίληψη περί θεού με τη χριστιανική (Ορθόδοξη) αντίληψη για τον Θεό (την οποία μπορεί να βρει κάποιος, για παράδειγμα, στα αρεοπαγιτικά κείμενα). Οι δύο αντιλήψεις είναι ριζικ διαφορετικές. Ο θεός που συζητά ο Αριστοτέλης (κατά τη χριστιανική Ορθ

19. Βλ. ό.π., σ. 198-9.
20. Βλ. Ιεροδιακόνου 2004, σ. 234.

τον κόσμο (μεταφυσικά), ενώ ο Θεός των Ορθοδό-
δοξη άποψη) είναι ένα με τον κόσμο (μεταφυσικά), ενώ ο Θεός των Ορθοδό-
ξων Χριστιανών (ακολουθώντας εδώ την αρεοπαγιτική άποψη, την οποίαν
ο Παλαμάς ασπάζεται) είναι ριζικά διαφορετικός (μεταφυσικά και οντολο-
γικά) από τη Δημιουργία (που περιλαμβάνει τον υλικό κόσμο και όλα τα
δημιουργημένα όντα σε αυτήν). Αν η Ιεροδιακόνου πρόσεχε αυτή τη δια-
φορά, που είναι πάρα πολύ εμφανής στο έργο του Παλαμά, δεν θα έβρι-
σκε πρόβλημα στην άποψη του Παλαμά. Δεν μπορούμε και δεν πρέπει να
αφήσουμε οιονδήποτε ρόλο στη φαντασία όταν σκεφτόμαστε για τον Θεό,
κατά τον Παλαμά, διότι ο Θεός διαφέρει ριζικά από όλα τα πράγματα της
Δημιουργίας με τα οποία ερχόμαστε σε επαφή. Ακόμα και αυτές οι νέες συν-
θέσεις που μπορούμε να κάνουμε με βάση τις προηγούμενες εμπειρίες μας,
βασίζονται σε στοιχεία προηγούμενων εμπειριών και δεν αρμόζουν σε ένα
Ον τελείως διαφορετικό από τη Δημιουργία. Αυτός ο αποφατισμός στο έργο
του Παλαμά είναι εμφανής σε όλα τα κύρια έργα του και είναι κατανοητός,
διότι συνδέει τις απόψεις του Παλαμά με πάνω από χίλια χρόνια αποφατι-
κής παραδόσεως της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Επίσης, ακόμα και στα έργα
του Αριστοτέλη βλέπουμε προβλήματα για τη θεωρία του περί φαντασίας
στο *Περί Ψυχής* ο Αριστοτέλης αναπτύσσει τις απόψεις του σχετικά με τον
ρόλο της φαντασίας στη γνώση των καθ' έκαστον επί μέρους με τρόπο δια-
φορετικό και αρκετά προβληματικό σε σύγκριση με τα άλλα έργα του,[21] και
ακόμα και αυτή η θεωρία του για τον θεό που βρίσκουμε στο *Περί Ψυχής*
είναι ιδιαίτερα προβληματική, και αντίκειται σε μερικά σημεία στις αντιλή-
ψεις του για τον θεό που βρίσκονται σε άλλα έργα.[22]

Αλλά και γενικότερα, οι απόψεις του Αριστοτέλη για τον θεό είναι ιδιαί-
τερα προβληματικές. Για παράδειγμα, σύμφωνα με αρκετούς σχολιαστές, η

21. Βλ. White, K. (1985). The Meaning of Phantasia in Aristotle's De Anima, III, 3-8. *Dialogue*, 24(3), 483-505 και Watson, Gerard 91982), "Φαντασία in Aristotle, De Anima 3. 3." *The Classical Quarterly* 32, no. 1: 100-113 και Steel, C. (2018), " 'The Soul Never Thinks without a Phantasm': How Platonic Commentators Interpret a Controversial Aristotelian Thesis". *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon –und Aristoteles-Kommentatoren*, edited by Benedikt Strobel, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, σ. 185-224.

22. Βλ. Fuller, B.A.G. (1907), "The Theory of God in Book Λ of Aristotle's Metaphysics", *The Philosophical Review* 16 (2):170-183 και Bradshaw D. (2001), "A new look at the Prime Mover", στο Journal of the History of Philosophy, 39: 1-22· De Koninck Th. (1994), "Aristotle on God as thought thinking itself", *Review of Metaphysics*, 47: 471-515· Guthrie W.K.C. (1933), "The development of Aristotle's theology-I", *Classical Quarterly*, 27: 162-171· Guthrie W.K.C., (1969) "Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles-II", in *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, hrsg. Fr.-P. Hager, Darmstadt: 96-113 και Macfarlane, Patrick, Ronald Polansky, Cyril K. Crawford, and Leen Van Campe (2010), "God, the Divine and Nous in relation to the De Anima", *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, edited by Gerd Van Riel and Pierre Destree, 41:107-24.

άποψη του Αριστοτέλη που διατυπώνεται στα *Μετά τα Φυσικά* 1074b μας δείχνει ότι ο Αριστοτέλης δεν είχε μια θεωρία για τον θεό ως ένα υποκείμενο που ασκεί αλλαγή στο κόσμο, και ούτε ο θεός του Αριστοτέλη είναι ένας θεός με τη παραδοσιακή μορφή, αλλά απλώς μια θεωρητική κατασκευή για να καλύψει ένα θεωρητικό κενό στο σύστημά του.[23] Επιπλέον, όταν κάποιος αναλογιστεί τη σχέση θεού και φαντασίας στο σύστημα του Αριστοτέλη, ο αριστοτελικός θεός ως ένα κινούν ακίνητο, αιώνιος και αμετάβλητος και πλήρως ἐν ἐνεργείᾳ, χωρίς πραγματική γνώση του κόσμου και χωρίς επιθυμία για τη γνώση του, συνεχώς σκεπτόμενος (νόησις νοήσεως), είναι πράγματι κάτι το ξένο προς τη νόησή μας και την αίσθηση που έχουμε γενικά από όποιο άλλο ον γνωρίζουμε στον κόσμο μας. Οπότε, όπως μπορούμε να καταλάβουμε αν λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν τις απόψεις του Αριστοτέλη στα περισσότερα έργα του, η φαντασία δεν μπορεί να μας βοηθήσει σημαντικά (ακόμα και ανεξάρτητα από το πρόβλημα της μη συμβατότητας μεταξύ αριστοτελικού και χριστιανικού αρεοπαγιτικού-αποφατικού Θεού). Έτσι, από την ανωτέρω έρευνα μπορούμε εύλογα να αντιληφθούμε, κρίνοντας από μια ολιστική εικόνα των σχετικών θεωριών του Αριστοτέλη, ότι ακόμα και σε ολόκληρο το σύστημα του Αριστοτέλη η φαντασία έχει από ελάχιστη ή έως και καμμία σημασία, και αυτό είναι που τονίζει και ο Παλαμάς. Άρα, θεωρούμε ότι η Ιεροδιακόνου ίσως ακολουθεί μια δική της ερμηνεία για τη σχετική θεωρία του Αριστοτέλη στο *Περί Ψυχής*, και κατηγορεί τον Παλαμά χωρίς να μπορεί να κατανοήσει το βάθος και το πλάτος των γνώσεων του Παλαμά και της εμπειρίας του σχετικά με πιθανές επιλύσεις των προβλημάτων του Αριστοτέλη.

Η Ιεροδιακόνου κατηγορεί επίσης τον Παλαμά ότι δεν ερμηνεύει σωστά τον Αριστοτέλη σχετικά με τα καθόλου και τη χρήση τους στους συλλογισμούς, καθώς και με τη χρήση της Αποδείξεως για την εύρεση των καθ' έκαστον επί μέρους που υπάγονται σε ένα καθόλου. Όμως, τα χωρία που παρουσιάζει για να υποστηρίξει αυτή την επίθεσή της στον Παλαμά από τα *Αναλυτικά Ύστερα* (Α31 88a11-17· Β2 90a28-30) σχετίζονται με την αιτία, και άρα συνδέουν την αιτία με το καθόλου. Ο Παλαμάς, όμως, σε αυτά τα χωρία από το έργο του που εστιάζεται η Ιεροδιακόνου για να ασκήσει την κριτική της, συζητά το πώς μπορούμε να βρούμε μια βεβαιότητα σχετικά με τα καθόλου, και ο ίδιος σημειώνει ότι για να βρούμε τα καθ' έκαστον επί μέρους τα οποία σχετίζονται με ένα συγκεκριμένο καθόλου με βάση το αίτιο και το αιτιατό, καλό είναι να χρησιμοποιήσουμε την Απόδειξη. Αν προσέ-

23. Βλ. ανωτέρω αναφερομένη βιβλιογραφία και Elders, L. (1972), *Aristotle's theology: A commentary on Book [lambda] of the Metaphysics*, Assen: Van Gorcum, Frede, Michael, and Charles, D. (eds), (2000), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford: Oxford University Press

ξουμε τι ακριβώς θέλει να κάνει ο Παλαμάς θα δούμε ότι ακολουθεί τον Αριστοτέλη, και μάλιστα προχωρεί τη σκέψη του Αριστοτέλη στο επόμενο στάδιο. Όπως είδαμε ανωτέρω, στα έργο του *Αναλυτικά Ύστερα* αλλά και στο *Περί ζώων γενέσεως* ο Αριστοτέλης δέχεται το εξής: οι άνθρωποι βασίζονται στη μνήμη τους σχετικά με τα περιστατικά και τα χαρακτηριστικά που βρίσκουμε στα καθ' έκαστα επί μέρους για να «χτίσουν» κατά κάποιον τρόπο τα καθόλου, τα οποία μετά θα χρησιμοποιήσουν στην Απόδειξη, και αυτή η διαδικασία σχετίζεται άμεσα με την επαγωγική μέθοδο. Ο Αριστοτέλης στην πραγματικότητα εδώ ακολουθεί μια παρόμοια πρακτική με αυτήν που ακολούθησε στα *Αναλυτικά Πρότερα* (II.23 και 14), όπου αναφέρει ένα συλλογισμό που προκύπτει από την επαγωγή (*ο εξ επαγωγής συλλογισμός*) και τονίζει ότι αυτός δεν είναι βέβαιος και ασφαλής. Ο Govier, χρησιμοποιώντας αρχαία και βυζαντινά σχόλια, τονίζει το ίδιο σημείο αναφορικά με τους συλλογισμούς του Αριστοτέλη.[24] Κάποιος μπορεί να βρει περαιτέρω στήριξη αυτής της ερμηνείας στα *Αναλυτικά Ύστερα* (II.16-17.98b32ff, 99a24ff), όπου ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο επιστήμονας πρέπει να χρησιμοποιήσει πρώτα την επαγωγή για να καταλήξει σε έναν ορισμό που θα εξηγεί τη φύση κάποιου όντος, και μετά πρέπει να χρησιμοποιήσει την Απόδειξη για να καταλάβει τα αποτελέσματα αυτής της φύσεως και να εντάξει αυτό το ον στο γένος που ανήκει. Η βεβαιότητα μπορεί να επιτευχθεί μόνον μετά την επιτυχή εφαρμογή της αποδείξεως και όχι πριν από αυτήν. Κατ' αυτόν τον τρόπο, νομίζω έδειξα ότι η κριτική που δημοσίευσε η Ιεροδιακόνου για τον Παλαμά, σχετικά με τις ικανότητές του ως προς τη σωστή χρήση αριστοτελικών θεωριών και λογικών όρων, είναι απορριπτέα. Εξίσου αβάσιμη είναι και η κριτική της Ιεροδιακόνου στον Παλαμά σχετικά με την απόρριψη της φαντασίας στη γνώση του Θεού, καθώς και για τις απόψεις του αναφορικά με τη χρήση των καθόλου στην επαγωγή.

Συμπεράσματα

Από την ανωτέρω συζήτηση μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς όχι μόνον κατάλαβε τα επιχειρήματα του Βαρλαάμ και τις προθέσεις του, αλλά επίσης επεσήμανε σοβαρά προβλήματα στη σκέψη του Βαρλαάμ. Με μια σύντομη συζήτηση μερικών προβλημάτων ως προς τη χρήση της Αποδείξεως στην αριστοτελική λογική θεωρία, επίσης, βρήκαμε ότι οι σχετικά πρόσφατοι ισχυρισμοί του Sinkewicz και της Ιεροδιακόνου

24. Βλ. Govier, T. (1987), *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Providence, R.I.: Floris.Govier, ειδικά σ. 50-52.

ότι ο Παλαμάς δεν κατάλαβε τη φύση των προβλημάτων της αριστοτελικής λογικής θεωρίας δεν ευσταθούν και στερούνται βάσεως αναφορικά τόσο με την κριτική στις γνώσεις του Παλαμά, όσο και με την πραγματική φύση των προβλημάτων αυτών. Σε μελλοντική μελέτη μου προτίθεμαι να ασχοληθώ περισσότερο με τη λογική φύση των επιχειρημάτων του Παλαμά και τη χρήση επινοιών από τον Θεόδωρο τον Μετοχίτη και άλλων προηγουμένων σχολιαστών του Αριστοτέλη.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

Αγορίτσας, Δ.Κ. (2016), *Κωνσταντινούπολη. Η πόλη και η κοινωνία της στα πρώτα χρόνια των πρώτων Παλαιολόγων (1261-1328)*, Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.

Athanasopoulos, Constantinos (2010), "Ousia in Aristotle's Categories", *Logique et Analyse*, 53 (210): 211-243.

Athanasopoulos, C. (2015), "Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology" *The Ways of Byzantine Philosophy*, ed. by Mikonja Knezevic, Sebastian Press, USA: 361-374.

Aydede, M. (1998), "Aristotle on episteme and nous: The Posterior Analytics", *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 1: 15-46.

Bowler, M. (2000), "Thinking, Thought and Nous in Aristotle's De Anima", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 320. https://orb.binghamton.edu/sagp/320

Bradshaw, D. (2001), "A new look at the Prime Mover", *Journal of the History of Philosophy*, 39: 1-22.

Bydén, B. (2003), *Theodore Methochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Acta Universitatis Gothoburgensis.

Constantinides, N. (1982), *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-1310)*, Nicosia.

Cleary, John J. (1993), "Nous as the Ground of Aristotle's Metaphysics?", The *Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 164. https://orb.binghamton.edu/sagp/164

De Koninck Th. (1994), "Aristotle on God as thought thinking itself", Revi *of Metaphysics*, 47: 471-515.

Elders, L. (1972), *Aristotle's theology: A commentary on Book [lambda]* c *Metaphysics*, Assen: Van Gorcum.

Frede, M. and Charles, D. (ed.) (2000), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford: Oxford University Press.

Fryde, E. (2000), *The Early Palaeologan Renaissance (1261-ca.1360)*, Leiden-Boston-Köln.

Fuller, B.A.G. (1907), "The Theory of God in Book Λ of Aristotle's Metaphysics", *The Philosophical Review* 16 (2): 170-183.

Govier, T. (1987), *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Providence, R.I.: Floris.

Groarke, L. (2009), *An Aristotelian Account of Induction: Creating Something from Nothing*, McGill-Queen's Press - MQUP.

Guthrie W.K.C. (1933), "The development of Aristotle's theology-I", *Classical Quarterly*, 27: 162-171.

Guthrie W.K.C. (1969), "Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles-II", *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, hrsg. Fr.-P. Hager, Darmstadt: 96-113.

Θεόδωρος Μετοχίτης (2002), *Ηθικός ή περί παιδείας*, μτφρ. Ιωάννης Πολέμης, (Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας 1), Αθήνα: εκδ. Κανάκη.

Ierodiakonou, K. (2004), "The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century", in K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford: 219-235.

Jollimore, T. (2005), "Why is Instrumental Rationality Rational?" *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 35, No.2: 289-308.

Μανάφης, Κ.Α. (1972), *Αἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει βιβλιοθῆκαι, Αὐτοκρατορικαὶ καὶ Πατριαρχική, καὶ περὶ των ἐν αὐταῖς χειρογράφων μέχρι τῆς ἁλώσεως (1453)*, (Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων 14), Αθήνα.

Μανιμάνης, Β.Ν. (2013), «Νικηφόρος Γρηγοράς: Αστρονομία και ημερολογιακή μεταρρύθμιση στο Βυζάντιο», *Ιστορικά θέματα*, τεύχος 130: 72-83.

McAdon, B. (2001), "Rhetoric Is a Counterpart of Dialectic (Ἡ Ῥητορική Ἐστίν Ἀντίστροφος Τῇ Διαλεκτικῇ)" *Philosophy & Rhetoric* 34, no. 2: 113-50.

Macfarlane, Patrick, Ronald Polansky, Cyril K. Crawford, and Leen Van Campe (2010),"God, the Divine and Nous in relation to the De Anima", *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, edited by Gerd Van Riel and Pierre Destree, 41:107-24.

Mergiali, S. (1996), *L'enseignement et les lettres pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes.

Ševčenko, I. (1962), *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Niképhore Choumnos*, Bruxelles.

Sinkewicz, R.E. (1982), "Barlaam and the Knowledge of God", *Medieval Studies*, 44: 181-242.

Smith, R. (1993), "Aristotle on the Uses of Dialectic", *Synthese* 96, no. 3: 335-58.
Steel, C. (2018), " 'The Soul Never Thinks without a Phantasm': How Platonic Commentators Interpret a Controversial Aristotelian Thesis". *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, edited by Benedikt Strobel, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, 185-224.
Watson, G. (1982), "Φαντασία in Aristotle, De Anima 3. 3." *The Classical Quarterly* 32, no. 1: 100-113.
White, K. (1985), "The Meaning of Phantasia in Aristotle's *De Anima*, III, 3-8", *Dialogue*, 24(3), 483-505.
Wood, R. and Andrews, R. (1996), "Causality and Demonstration: An Early Scholastic 'Posterior Analytics'", *The Monist*, Vol. 79, Issue 3: 325-356.

Dr Constantinos Athanasopoulos,
Associate Lecturer in Philosophy, Open University (UK)

Abstract

Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology

In this work I discuss the logical aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology in relation to his views on the use of Demonstration (Απόδειξις). My starting point will be Aristotle's views on this and how St Gregory Palamas dealt with them in his treatises. Then, I will examine Sinkewicz's and Ierodiakonou's claims that either St Gregory Palamas did not understand the points Barlaam was making in relation to the use of Demonstration or that the Saint is mistaken on his interpretation of Aristotle. I will finish with some thoughts of why St Gregory Palamas expressed his critique on the use of Demonstration, which hopefully will clarify some of the intentions of the Saint on this debate.